IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

L'acte thérapeutique trans-noétique et logothérapie intégrative

Rolf Kühn

Il existe structurellement trois possibilites sur lesquelles l'acte thérapeutique peut se fonder en dernière analyse:

1) Il y a un signifiant ou sens qui convient à toute situation existentielle (Frankl).
2) Il n'y a aucun signifiant qui peut définir le sujet dans son auto-compréhension. Il n'y a que l'acte libérateur de tout imaginaire ou symbolique pour admettre le réel inconscient ou symptomal (Freud et Lacan).
3) Il y a l'un et l'autre, sens intentionnel et désir pulsionnel qui se nouent constamment dans une vie subjective qui me fait vivre sans négation ou affirmation transcendantes secondaires par rapport à une origine auto-affective immanente (Henry).

Pour montrer que l'acte thérapeutique avec ses transferts inévitables entre patient et thérapeute implique l'intégration qui va du désir au sens et vice versa nous allons interpréter ici l'analyse existentielle de Frankl dans une perspective *trans-noétique*. Cette dimension ne laisse de côté aucune réalité de l'être humain, ce qui permet en même temps l'intégration d'autres méthodes psychothérapeutiques, si l'acte thérapeutique l'exige. C'est en ce sens que nous plaidons pour une „logothérapie intégrative" qui se dégage de l'emsemble des textes de Frankl et surtout de son conseil de „dégurufication" qu'il a prôné lui-même à l'égard de sa personne et sa pensée pour développer une logothérapie inventive par ses successeurs souhaités libres.

1 Les acquis de l'analyse existentielle selon Frankl

Pour Viktor E. Frankl, l'existence humaine est le point de départ et le but de toute intervention thérapeutique. Dans une telle perspective, l'accomplissement historique de tout homme s'effectue dans un espace de sens qu'une analyse existentielle, à base phénoménologique, doit dégager à l'encontre des souffrances et d'une attitude névrotique qui favorise plutôt le «au jour le jour» provisoire sans tenir compte de la responsabilité pour le passé et le futur. Une telle approche du souffrir et de la névrose veut faire ressortir la question primordiale du sens pour l'existence humaine à partir d'une philosophie du *oui* inconditionnel à la *vie*, ce qui distingue la pensée de Frankl d'une réflexion abstraite sur la conscience, pour préférer le vécu intentionnel toujours en lien avec un objet ou une tâche réels. L'espace du sens est par conséquent finalement le *temps*, ce qui implique une vue englobante de l'histoire qui fait dire à Frankl que le fait d'*avoir été,* présente la forme la plus sûre d'être, car aucune instance pourrait nous enlever ce passé une fois réalisé. Une telle approche est phénoménologique dans le sens où l'être ne détermine pas formellement la manifestation de ce qui apparaît, mais c'est le sens situatif qui nous dit ce qui est la valeur de l'être changeant pour nous. En d'autres termes, cette valeur personnelle est toujours une donnée axiologique qui peut être vécue en tant que valeur créatrice *(Schöpfungswert)*, valeur vitale *(Erlebniswert)* et valeur d'attitude *(Einstellungswert)*. Ces trois catégories de valeurs révèlent l'héritage de l'éthique matérielle de Max Scheler, mais ce qui importe c'est l'unité existentielle possible de ces valeurs qui ne garantissent pas seulement une expérience intérieure réelle, mais procure aussi à une telle philosophie de l'existence une notion plus nette de la vie selon Frankl.

Car dans la mesure où le sens et la valeur engagent la responsabilité permanente de chaque individu libre, cette vie devient une tension ou même un combat pour réaliser l’appel historique *(geschichtlich)* de chaque situation. Et une telle tension va justement à l’encontre du «Dasein provisoire» ou de l’ennui qui caractérisent généralement la frustration névrotique avec ses doutes ou obsessions psychogènes.

Un tel accent mis sur l’historique en tant que notre « situativité » incontournable à tout moment sous l’appel d’une décision à prendre pour éviter la «frivolité métaphysique» au sens de Scheler n’exclut pas l’*affectif,* mais tristesse et joie ont, pour Frankl, surtout la fonction de nous tenir spirituellement éveillés, c’est-à-dire répondant au destin toujours présent qui est le corrélat du noétique de la personne sous forme de souffrance, culpabilité et mort ou «trias tragique». L’affectivité doit être soustraite à l’imaginaire de la névrose qui, dans son existence provisoire, fait perdre de vue que la vie est avant tout une occasion de réaliser quelque chose. Une telle appréciation éthique de la vie qui souligne avant tout son être transcendant conçu comme des tâches à réaliser, se pose moins la question abyssale de savoir si la vie en tant que telle ne nécessite pas une analyse phénoménologique plus propre qui distinguerait l’immanence en son immédiateté auto-affective de la transcendance postulée comme la seule phénoménalisation possible. La prépondérance clinique de la compréhension exigée du comportement névrotique pour une psychothérapie logothérapeutique limite ainsi un certain accès phénoménologique radical à l’auto-manifestation de la vie qui précède encore toute inhibition névrotique et projet existential.[1]

À cela s’ajoute une autre problématique qui relève du contexte dans lequel la logothérapie de Frankl a vu le jour en opposant la «noodynamique» à la «psychodynamique » du freudisme régnant. Critiquant le seul principe de plaisir et son équilibre par une homéostase bio-psychique présumée, Frankl transforme la tension de la vie en une bipolarité entre *être et devenir,* ce qui peut se comprendre positivement comme une potentialité personnelle toujours en mouvement, c’est-à-dire comme une auto-réalisation au sens situatif ou historique indiqué ci-dessus. Certes, Frankl se garde de tout volontarisme et moralisme au sujet de l’intervention comme acte thérapeutique pour faire saisir sur le plan préalable de l’analyse existentielle que la personne potentielle signifie le pouvoir de *devenir autre* à tout moment, et cela grâce à son attitude et sa décision engagée. Là également la névrose livre le modèle négatif, car le névrosé regarde son passé et son avenir comme une fatalité du «Ça» (libido, hérédité, maladie, destin etc.) pour se mettre ainsi en travers de son «pouvoir être» qui est un «pouvoir changer» ou «être autre».

Ce combat contre le fatalisme névrotique et la destinée nous livre au changement permanent ne connaissant, en somme, aucune sécurité, car toute quête d’une telle sécurité sera contredite par la temporalité qui n’épargne aucun fait du monde et aucune disposition psychophysique. On comprend alors pourquoi seul le passé réalisé et la transcendance d’un sens ultime (Übersinn) innommable échappent, d’une certaine façon, à cet univers de combat selon Frankl, sans faire toutefois de la croyance religieuse une condition pour le traitement logothérapeutique. Ainsi, nous comprenons que la vie, selon Frankl, ne nous laisse jamais en repos, par quoi il faut entendre structurellement une existence toujours manifestée dans son altérité ou ek-stase qui empêchent de nous reposer sur quelques lauriers. Cet accent franklien singulier de la vie vue comme un «éternel aiguillon» possède, par conséquent, son équivalent dans le corps qui n’est pas une image fidèle de l’esprit, mais un miroir brisé et déformant de cet esprit *(Geist)* comme l’essence de la personne humaine toujours en acte.[2]

Si l’homme doit ainsi choisir en toute situation, et cela en dehors de toute névrose perverse et obsessionnelle, il va développer ce faisant un «style fluide» que Frankl caractérise comme le signe d’une authenticité

(Echtheit) et spontanéité où le spirituel ou noétique *(geistig)* est en accord avec le psychophysique. Si d'un côté l'obsessionnel vivant une insécurité fondamentale veut arriver à une évidence irrationnelle équilibrant sa sensibilité profonde, d'un autre côté, la fluidité de notre authenticité existentielle ne demande aucune représentation symbolique par le symptôme (organe) qui crée la répétition d'une recherche de sécurité. Car la sphère existentielle ne connaît ni de commencement radical au sens logique, ni un être de certitude qui ne resteraient pas constamment soumis au renouvellement du sens et des valeurs à choisir concrètement. La déréflexion, à l'encontre de l'«arc intentionnel» qui veut réfléchir à la fois l'*objet et l'acte* de conscience d'une manière impossible, doit alors libérer un espace de dialogue en logothérapie où expression, appel et représentation par le langage œuvrent toujours en vue d'un rapport à l'objet transcendant.[3] Par ce moyen, le transfert freudien devient rencontre de réciprocité entre le patient et le thérapeute, comme on le reconnaît aujourd'hui,[4] et dans une telle rencontre socratique Frankl voit l'apport essentiel de la logothérapie pour toute intervention médicale et thérapeutique. Car le but consiste à faire découvrir à tout patient sa responsabilité comme une notion éthique nécessaire, sans influencer pour autant son choix concret. À ce moment, la logothérapie est moins une technique qu'un art et une sagesse face à des névroses surtout obsessionnelles, sexuelles et noogènes qui ne sont pas à identifier directement avec des dépressions endogènes et leur problématique spécifique de culpabilité liée à une angoisse existentielle et l'approche de la mort. Toutefois, même en ces dernières formes de souffrance endogène il est possible de relever une réaction psychogène personnelle à ce destin somatique que l'on peut observer encore dans les psychoses et schizophrénies délirantes par une visée logothérapeutique.

Un tel aperçu sur l'ensemble des grands axes de la pensée de Frankl nous montre donc une interférence permanente des données *cliniques et phénoménologiques,* au sens d'une analyse existentielle à partir de notre être fondamentalement historique, au sens du *Dasein* heideggerien. Il faut garder ces deux aspects toujours à l'esprit, car Frankl ne nous livre pas une phénoménologie exhaustive au sens philosophique du terme, et d'autre part il n'enferme pas la réalité clinique dans la seule perspective psychiatrique ou psychodynamique. Il s'agit plutôt d'une théorie d'*intervention* logo-thérapeutique intégrative qui, dans l'acte thérapeutique, n'est pas un système clos répondant à toutes les questions anthropologiques, épistémologiques et phénoménologiques. Étant un «supplément» pour d'autres pratiques thérapeutiques la logothérapie implique alors, dans sa structure même, un appel à des prolongements phénoménologiques, et cela surtout par rapport à la réalité de la vie qui ne peut pas être subsumée simplement par le concept d'existence. C'est à ce débat que nous voulons apporter quelques éléments d›une compréhension *trans-noétique* de l'homme, c'est-à-dire pour une unité phénoménologique radicale englobant la *chair,* la *pulsion* et le *noétique*.

2 La „dégurufication“ de la logothérapie

Si l'on comprend alors que Frankl s'opposait avec raison à l'idée freudienne que toute interrogation du sens de la vie ou de la religion serait à taxer, de principe, comme un reflet de névrose, il faut voir d'autre part que même un laïcisme strict comme en France n'a jamais fini non plus avec la question du Désir qui est un absolu phénoménologique.[5] Si donc la réalité du désir en son absoluité phénoménologique reste toujours donnée, *car on ne ne peut pas ne pas désirer,* la question de Dieu ou d'un sens ultime devient secondaire par rapport à l'auto-présence indéracinable de la vie et de son désir inhérent. Et nous pouvons même argumenter qu'une nouvelle tolérance démocratique en Occident pour des formes très variées de spiritualité individuelle et collective, qu'elles soient religieuses ou non, signale un phénomène que Freud n'avait critiqué que du côté rituel et légaliste (obsessionnel) du religieux comme névrose, sans avoir vraiment abordé le fait d'expérience religieuse authentique en tant qu'expérience subjective originaire et libre.

L'ouvrage de Frankl sur «*Le Dieu inconscient*» de 1948, représentant sa thèse en philosophie, implique précisément cette analyse pour faire compendre encore dans le débat actuel qu'aucun *Dit* ne rejoint jamais le *Dire* en tant que parole originaire et aucun sens ultime (Übersinn), puisque l'existence authentique ou libre ne peut être arrêtée par aucune signification ou symbolique qui se donnerait comme définitive.[6] Pour cette position d'une analyse existentielle toujours ouverte et vraiment phénoménologique nous pourrions dire que Frankl rejoint aussi bien, Levinas que Lacan pour le rapport fondamental et inépuisable entre Désir/Dire, que Michel Henry pour une vie auto-affective absolue que l'on pourrait nommer *religio* au sens étymologique de *re-ligare* au sujet du lien entre vie/individu, sans passer forcément par une représentation dogmatique ou confessionnelle quelconque. Chez Frankl, la position freudienne comme un rapport apparemment implacable entre névrose et religion doit donc aussi bien se dépasser qu'une objectivité métaphysique incontournable, car le *logos* de la logo-thérapie est un *vivre* relationnel avant tout, en non pas un texte, une rhétorique ou une proposition idéelle qui voudraient clôturer l'apparaître subjectif en sa manifestation infiniment nuancée par essence. Et si ce logos est infini et toujours riche en tant que réalité noétique ou individuelle, il dépasse aussi le seul humanisme de la raison éclairée *(Aufklärung)* que la nouvelle raison transversale absolutisée aujourd'hui comme le seul comprendre historique au sens herméneutique ou post-moderne. L'unité phénoménologique qui règne pour le parvenir-en-soi de tout désir/sens en leur corrélation infrangible ne se laisse enfermer en aucune connaissance mondaine ou langagière au sens d'un *Dit,* puisqu'il s'agit d'une épreuve jamais finie – bien qu'originaire. Ni totalitarisme ni conformisme signifient alors un attrait pour l'homme libéré au sens logo-thérapeutique, car si l'analyse existentielle véritable a su dépasser toutes les idéologies d'un faux absolu et les fixations tant individuelles que collectives, l'extérieur d'une loi ou d'une explication objective concernant apparemment notre être et sa vocation chaque fois unique ne peuvent plus être prises comme guides.[7]

À ce niveau, nous pouvons alors dire que la logo-thérapie de Frankl et la critique du logo-centrisme grec et occidental par exemple chez Derrida visent finalement la même erreur ou illusion: vouloir se rendre présent le monde et Dieu sous forme d'*objets*. Mais par l'acte thérapeutique nous quittons, en effet, les méta-récits métaphysiques et historiques d'un sens ultime (Übersinn) ou évolutionnaire pour vivre plus directement la vérité subjective sans s'aligner sur un pouvoir infini, qu'il soit Dieu, Raison ou Progrès. La logo-thérapie qui est anti-conformiste par nature, parce que critique à l'égard de toute idéologie pour permettre au patient sa vérité intérieure ou authentique, ne partage donc plus longtemps un logo-centrisme qui a gouverné les discours philosophiques, scientifiques et politiques pour vouloir achever la représentation humaine par un système de la conscience dont Hegel reste le modèle. Si toute névrose et perversion impliquent la structure d'une toute-puissance ou grandiosité illusoires (Freud, Adler), la logo-thérapie n'est, par conséquent, pas seulement indiquée pour les cas de frustration existentielle ou de névrose noogène, mais aussi pour la déconstruction de toute fiction au sens absolutisé d'une toute-puissance trompeuse, sans nier pour autant la recherche d'une vérité personnelle vécue au fond d'une telle attitude fragile. Frankl baignait profondément dans la tradition juive, biblique et talmudique, mais ce côté religieux personnel chez lui (généralement caché pour le public extérieur) n'empêchait justement pas de vivre courageusement l'abîme entre la *transcendance de l'existence* et la *Transcendance absolue*. Nous pouvons même dire que la différence ou l'ouverture entre ces deux transcendances existentielle et religieuse lui donnait la possibilité de concevoir phénoménologiquement et thérapeutiquement une vérité à la fois *infinie* et *concrète* sur le plan subjectif.[8]

Pour la logo-thérapie intégrative à venir il s'avère alors possible de construire le sens de sa vie dans un contexte religieux ou spirituel choisi librement d'une part et de réinscrire dans cette logo-thérapie, d'autre part, une certaine articulation psychanalytique du désir-pulsion ouvert sur une liberté noétique, puisque le

matérialisme biologique de Freud ne présente pas le fondement essentiel de sa découverte incontournable, comme le fait entendre Lacan[9] par exemple en pointant le nouvement existentiel aussi entre désir/loi dépassant la seule problématique d’un refoulement pulsionnel vers une forclusion originelle qui attend l’amour impossible de l’Autre. La lettre des écrits et de la pratique de Frankl ne se trouve pas dans une orthodoxie d’interprétation, mais dans une réflexion phénoménologique toujours en éveil, ce qui fait dire à Frankl lui-même à la fin de son livre «*Raisons de vivre»* qu’il faut «la dé-gurufication de la logothérapie» qui est une invitation «faite à autrui de continuer à construire l’édifice sur ces fondations» et de «développer» la logothérapie qu’il a fondée, sans «souscrire à tout ce que le docteur Frankl a dit ou écrit».[10] Ceci veut dire pour la logothérapie en général qu’elle ne partage pas une certaine tendance actuelle à tout vouloir comprendre par la psychologie, psychiatrie, neuroscience ou sociologie, mais qu’il reste un espace nécessaire et libre où chaque homme ou lecteur de Frankl peut trouver ces valeurs qui font défaut à cause d’une tradition périmée ou aussi de nouveau trop oppressante comme l’air du temps *(Zeitgeist)*. Si nous annoncons ici la possibilité de prolonger l’analyse existentielle et logothérapeutique de Frankl par une radicalisation phénoménologique que permet la phénoménologie de la vie, c’est pour échapper – après le réductionisme psychologistique et sociologistique – à un modèle philosophique de transcendance qui ne révèle pas encore *toute la relation thérapeutique* à elle-même, comme le constatait Michel Henry[11] déjà à l’égard de la *Daseinsanalyse* et de la lecture de Freud faite par Ricœur.[12]

Il n’est donc pas suffisant de décrire les seules modalités phénoménologiques de l’être-au-monde *(In-der-Welt-sein)*, mais il faut encore retrouver la source de toute modification qui repose dans le pathos de la vie originaire et dans lequel tout homme ou patient – est immergé. C’est un prolongement indispensable et fécond que nous partageons avec Pascal Le Vaou qui opte pour la même voie phénoménologique et thérapeutique à la fin de son livre «Une psychothérapie existentielle», car l’ouverture d’existence est encore précédée par une révélation originelle dont notre affectabilité fait l’épreuve dans la souffrance et la maladie, comme aussi en toute joie. En dégageant par conséquent les modalités pathétiques de la vie telles que angoisse, besoin, désir et effort du Je-Peux notamment, nous concevons mieux la manière concrète immanente dont l’existence se réalise aussi dans le monde intentionnel ou transcendant. C’est alors que l’on peut saisir la pulsion en elle-même, c’est-à-dire en sa naissance transcendantale, ainsi que ses distorsions dans l’essence la plus intérieure de la vie même: «Parce que, dans son auto-affection, l’affect est radicalement passif à l’égard de soi et ainsi est chargé de son être propre jusqu’à l’insupportable de cette charge, il aspire à s’en décharger, il est le mouvement même de la pulsion. Laquelle désigne justement chez Freud l’excitation endogène qui ne cesse jamais, en d’autres termes, l’auto-affection en tant que constitutive de l’essence de la subjectivité absolue et de la vie.»[13] Il nous semble que la *vie* dont Frankl fait si souvent état dans ses écrits est ce *vivre abyssal* en tant que tel qui commande et permet tout courage de vivre, même si le sens semble perdu. Car cette vie n’est jamais sans tension, un état d’homéostasie, ni une simple psychodynamique, mais un vouloir de la vie même, sans être une intention volontariste.[14]

3 Trans-noétique et logothérapie intégrative

Nous plaçant ici dans le contexte purement pratique de l’acte thérapeutique il va de soi qu’entre patient et thérapeute le temps et l’espace habituels de notre environnement social est suspendu pendant les moments d’une séance pour admettre *tout* réel subjectif possible impliquant paroles, affects, gestes, mouvements, silences, résistances, transferts, etc., sans se limiter à une pré-compréhension de ce qui est dit et entendu. Une telle communicabilité infiniment ouverte suppose de la part du thérapeute une écoute pendant laquelle sa conscience personnelle s’est vidée de tout intérêt individuel pour offrir au Dire du patient une subjectivité

immanente qui fait réduction des vécus propres du thérapeute par ailleurs. Il s’agit, en effet, d’un temps spécifique pendant une telle séance, puisque ce que le patient *dit* n’est pas forcément déjà son véritable *Dire*, à savoir sa vérité unique qui ne se sait pas encore et qui n’a jamais été présente jusqu’au moment particulier et inouï de l’auto-révélation de sa vérité en lui. Or, c’est cette communicabilité du vrai subjectif qui est en jeu en dernière analyse dans un processus thérapeutique, et non seulement la communication en tant qu’échange intersubjectif qui peut toujours se limiter illusoirement aux mots prononcés et leur sens interprété en fonction d’une intuition immédiate ou certaines méthodes d’écoute et d’intervention, telle que la double attention, la déréflexion ou l’interprétation au sens de la *Deutung* freudienne à l’intérieur d’un échange toujours socratique.[15]

Le terme de *trans-noétique* ne figure pas dans les écrits de Viktor Frankl, mais il nous semble que l’on peut le proposer précisément pour le déroulement pratique d’une séance ou la thérapie entière dans la mesure où Frankl lui-même définit le noétique de la personne libre comme un „inconscient spirituel“.[16] Et si ce dernier est vraiment l’origine subjective d’une vérité existentielle à faire surgir, la *transversalité* qui noue l’inconscient au spirituel dès le départ doit se retrouver à tout moment de la praxis thérapeutique. En d’autres termes, tout le processus thérapeutique est animé, à tout moment et en tous ces aspects, par un mouvement qui renvoie, pour une analyse phénoménologique radicale, à une vie chaque fois auto-affective où l’inconscient et le spirituel ainsi que l’axiologique ne sont jamais séparés ou seulement superposés, mais constamment liés intrinsèquement l’un à l’autre. Ou comme le dit Frankl dans une formule condensée au sujet de la souffrance: «L’être humain est, au plus profond et en dernier lieu, passion: homo patiens. […] L’existence est passion.»[17] Et tout l’art de l’acte thérapeutique consiste idéalement à entendre, voir et éprouver ces registres pathiques dans leur unité affective et noétique à tout instant pour suivre le travail du *se-dire* de la vérité du patient en recherche de sa propre expression, évaluation, prise de position – et décision, si possible. Le changement généralement très lent d’une telle transformation concerne donc un parcours où la corporéité en tant que chair impressionnelle et sensuelle ainsi que l’affect sous forme de pulsion, jouissance et émotionnalité sont donnés toujours ensemble, bien que leur manifestation peut plus ou moins varier selon la thématique du moment *(focusing)*. Une telle description qui n’est pas exhaustive voudrait seulement souligner la compréhension de certains constats de Frankl dans le sens de sa „dégurufication“, lorsque nous lisons chez lui en outre: «Il est donc impossible de penser le Moi comme constitué, de son côté, de pulsions *(Triebe)*. Mais cela n’exclut pas que dans toute tension vers les valeurs *(Wertstrebigkeit),* il y a aussi toujours inclus une pulsionnalité *(Triebhaftigkeit),* dans la mesure où, comme nous l’avons dit, les pulsions alimentent en énergie la tension vers les valeurs. Mais cette énergie est utilisée par le Moi *(Ich),* qui dispose d’elle. Dans la mesure où de l’énergie pulsionnelle entre dans la dynamique *(Dynamik)* de la tension humaine vers les valeurs, elle est utilisée par une instance non pulsionnelle dont la réalité est précisément démontrée, et non réfutée par cette utilisation *(Einsatz)*.»[18] Ou cette autre formule encore: «La pulsion se comporte envers le sens comme le sens envers le sur-sens (Übersinn).»[19]

Ce dernier passage est tiré d’une discussion franklienne avec la psychanalyse et sa critique pour retenir ici une certaine ambiguïté dans les lignes citées. D’un côté, il y a une *dynamique* qui englobe l’énergie pulsionnelle et les valeurs, d’autre part ce sont les *valeurs* qui «tirent» le moi vers une réalisation. Ici surgit déjà la question comment il faut concevoir, sur le plan phénoménologique et thérapeutique, le rapport intrinsèque entre cette *pulsion inconsciente* et cette *attirance axiologique* ? Le texte nous dit seulement que l’énergie pulsionnelle est «utilisée» *(eingesetzt)* par le Moi tout en «alimentant» *(eingehen)* la tension provoquant l’attirance pour les valeurs. Il y a là quelque chose d’impensé qui n’est rien d’autre que la transformation réelle de la pulsion

en tension de valeur, puisque sans tension *(Strebigkeit)* alimentée affectivement il n'y aurait pas non plus la reconnaissance de la valeur. Ce qui nous intéresse pour le processus pratique du trans-noétique, c'est justement ce *passage* (Über-*gang)* si important entre pulsion/valeur que nous rattachons phénoménologiquement au mouvement du *désir* originaire qui traverse toute la vie subjective à tout moment, sans être coupée du sens noétique. Ajoutons alors une seconde citation de Frankl où il semble chercher lui-même une certaine unité de ce mouvement par le terme de *dynamique*: «En réalité, l'homme n'est pas entraîné par le pulsionnel (*das Triebhafte*), mais est tiré par les valeurs. […] Il est sûr que non seulement le psychique (*das Seelische*), mais aussi le spirituel (*das Geistige*) ont leur dynamique (*Dynamik*) ; mais la dynamique du spirituel n'est pas fondée par la pulsionnalité, mais par la tension vers les valeurs (*Wertstrebigkeit*).»[20]

Si, par conséquent, la tension signifie, en allemand, *Streben* et *Spannung*, ce *Streben* est certes une différenciation de la pulsion *tendue* en tant que *Trieb*, mais il y a une unité réelle entre les deux en tant que mouvement subjectif intégral – unité pour laquelle nous avons déjà proposé le terme de désir qui peut se traduire par *Begehren* und *Verlangen*. Or, en dehors de ces questions sémantiques il faut bien admettre que, dans la pratique thérapeutique, le patient vient généralement avec une *demande* qui est souvent un *besoin* sans connaître son *désir* véritable,[21] parce qu'inconnu, refoulé ou caché par une souffrance ou une honte. Souvent, le besoin est facile, trop facile à entendre, et un des pièges de la thérapie consiste à confondre le besoin *dit* avec le désir *non-dit* qui se cherche à travers le *Dire* qui n'est pas un sens immédiatement trouvé. Il faut donc une réduction radicale pour entendre à travers le *besoin* et le *sens* immédiat autre chose encore qui n'est rien d'autre pour la logothérapie que le noétique de la personne libre, mais toujours désirante, car un homme ou une femme qui ne désirent plus désirer ne sont plus vivants au sens existential. Par chance, Frankl lui-même nous présente une telle réduction radicale où se montre en même temps ce que nous nommons le trans-noétique allant de l'inconscient au spirituel en unissant les deux dans la même «dynamique» pour employer le terme franklien. Ce texte décisif ne se trouve pas par hasard dans un passage où il est question de la mort qui implique la réduction la plus radicale pour nous tous sur un plan existentiel, axiologique, réflexif et peut-être religieux.

Frankl écrit dans le chapitre sur «Le problème de la mortalité»: «L'existence spirituelle ne nous est pas connue autrement que dans la co-existence avec le psychophysicum. […] Nous ne pouvons avoir de savoir de l'existence spirituelle que dès que et autant qu'elle est 'unie', dès que et autant qu'elle est complétée dans l'unité et la totalité de l'être 'homme'. […] Arrivés ici, nous devrions tout particulièrement indiquer que le spirituel dans notre sens […] n'est pas identique à la conscience. [Dans «Ärztliche Seelsorge» et «Der unbewusste Gott»] nous avons essayé de montrer qu'il y a, outre l'inconscient pulsionnel, un inconscient spirituel. Ce spirituel est inconscient dans la mesure où il se 'dissout dans' (*aufgeht*) l'accomplissement non réfléchi des actes spirituels. […] La conscience est, au contraire de l'être-su (*Gewusstsein*), selon toute apparence renvoyée à un organisme psychophysique […] intact; d'un autre côté, il serait pensable […] que l'être-su pur, l''actus purus' d'une 'prima intentio' soit indépendant d'une organisation corporelle-psychique à sa disposition. […] Cette possibilité de penser ne contredit pas le fait que semblable sur-vie (Über-Leben) du spirituel, semblable sur-vie spirituelle, ne parvient jamais à notre conscience et reste plutôt toujours inconsciente; car cette immortalité pendant notre vie est eo ipso inconsciente. […] Lié au corps, adhérant à la vie, c'est apparemment le fait uniquement du registre pragmatique et pathique, mais non du gnostique: à savoir le gnostique pur, l''actus purus'. Dans la mort, l'homme sombre donc sans doute dans une totale a-pathie et une 'apraxis' également totale, mais seulement dans une 'agnosie' partielle: la conscience [intentionnelle d'objet] est désormais impossible – mais l'être-su serait possible.»[22]

De ce texte complexe (s’approchant d’une analyse transcendantale de la conscience et d’une eschatologie réductive à partir de la différence entre le contenu de nos actes intentionnels et leur accomplissement immanent) se dégage une identité insolite dans la pensée de Frankl: *praxis pathique = adhérance à la vie = inconscient = immortalité = sur-vie = spirituel uni de l’homme*. En laissant derrière nous ici l’analyse philosophique d’une telle unité fondamentale affirmée pour l’être existentiel humain nous pouvons rejoindre immédiatement la praxis thérapeutique et dire qu’il y a en toute manifestation de la vie subjective d’un patient une «dissolution» (*Aufgehen*) du spirituel inconscient en tant que *s’accomplir* non réfléchi (*unreflektierter Vollzug*) des actes spirituels. Autrement dit, la conscience thématique n’est pas nécessaire pour que se réalise la dynamique personnelle ou subjective qui importe le plus, à savoir la coïncidence entre la *pulsion* et le *sens* à travers le *désir* qui reste à jamais inconscient. Car le désir en tant que se-désirer reste à jamais inconscient pour cette raison cruciale qu’il est sans objet final de satisfaction ou de jouissance (*Genuss*), ce qui correspond aussi à l’agnosie principielle de la conscience au moment de notre mourir. Mais si la mort éclaire notre naissance phénoménologique pure dans la vie, cette vie doit éclairer aussi tout le mouvement qui se fait constamment en elle à notre insu – une adhérance immanente à cette vie qui, pour une phénoménologie radicale, est identique à l’inconscient originaire, puisque ce dernier n’est qu’un autre nom pour la donation auto-affective de la vie: «Quand l’objectivité ne cesse d’étendre son règne de mort sur un univers dévasté […], la vie n’avait d’autre refuge que l’inconscient freudien» disait Michel Henry[23] dans son interprétation critique de la psychanalyse.

Que maintenant la pensée de Viktor Frankl n’est pas exempte de certaines ambiguïtés théoriques fondamentales que l’on peut attribuer à son éclecticisme voulu ne fait aucun doute. Car il affirme à la fois une *dichotomie* et une *unité* ou intégralité de l’existence humaine dont la «dimensionnalité ontologique» est l’expression spéculative. Mais lorsque nous appliquons cette approche au seul domaine de la praxis thérapeutique, il s’avère que l’inconscient pulsionnel et l’inconscient spirituel ne sont pas en contradiction tout en laissant apparaître une opposition possible, si la vie individuelle ou le *Dasein* d’une personne n’a pas encore trouvé l’unité de ces deux inconscients, c’est-à-dire *le trans-noétique à la fois charnel, émotif et spirituel*. Permettre cette unification est la tâche propre de toute thérapie où se dessine également la possibilité d’une *logothérapie intégrative* que nous voulons favoriser ici. Sans mettre en doute l’apport décisif de Frankl pour une thérapie vraiment personnelle et humaniste et en prenant en même temps vraiment au sérieux son appui sur la phénoménologie, nous ne proposons rien d’autre que de fonder l’unité de l’existence dans une *dynamique immanente* qui tient compte d’une *transversalité du noétique* donnant droit aussi bien à la liberté et la responsabilité qu’au désir originaire ou inconscient.[24] Par conséquent, si les valeurs nous «tirent» et si cette attirance se trouve «alimentée» par la pulsion, il faut bien qu’il y ait une rencontre entre la pulsion et la valeur qui sont englobées par le désir. Or, cette rencontre n’est pas une synthèse abstraite ou formelle par une *médiation extérieure*, mais la concrétion pathique même que permet le désir dans la mesure où il traverse nos impressions, émotions et sentiments. Car ceux-ci restent nourris par une vie pulsionnelle qui n’est pas une vitalité aveugle ou un élan anonyme, mais le mouvement interne de notre subjectivation même en tant qu’archi-corporéité absolue. En bref, le désir est toujours «désir du Bien» dans la ligne de Platon et d’Augustin, sans refuser pour autant un «mystère du mal» que Frankl concède à la théologie.[25]

Si nous demandons alors sur un plan strictement thérapeutique à un patient dans sa souffrance ou son conflit éthique ce qu’il *ressent*, pourquoi il *se tait* subitement ou dans quelle mesure sa *préférence* pour une valeur correspond à son choix véritable, nous accompagnons à la fois un mouvement affectif et spirituel qui est animé par une manifestation inconsciente du spirituel ou du «Bien». Car si le patient n’arrive pas encore à faire correspondre son dire à un éprouvé, il part ou bien dans des représentations ou s’arrête de parler pour faire

comprendre que tout ce qu'il entend n'est pas *sa* vérité. L'attirance pour une valeur ne peut donc devenir *sa* décision qu'au moment précis de son désir de *dire* sa vérité, c'est-à-dire de la trouver dans un *dit* qui rejoint un possible impressionnel dans son existentialité dont il n'a pas encore été affecté clairement jusqu'à maintenant. Mais une telle auto-affection en attente révèle cette donation phénoménologique immanente où le désir inconscient en tant qu'objet désiré se modalise en une possibilité subjective ressentie alors comme «attirante» – et dans cette attirance se présente la valeur comme une décision «objective» à prendre. À aucun moment nous quittons alors le noétique, puisqu'il est la manière pratique dont chaque modalité de notre vie – pulsion, besoin, souffrance, joie, effort, etc. – se donne à nous comme une modification subjective. Le trans-noétique souligne seulement sur le plan d'une analyse existentielle vraiment phénoménologique le caractère personnel de toutes nos affections, car sinon il y aurait des réalités anthropologiques hors de notre être même, ce qui est transcendantalement impossible. Cette approche trans-noétique personnel du *Dasein* intégral explique aussi pourquoi le patient a souvent tant de mal pour arriver à une décision personnelle, si dans le passé il a toujours soumis son désir aux désirs des Autres avec toutes les conséquences de honte, d'agressivité, de ressentiment, etc., y compris la pulsion de mort. Car faire dépendre son désir des désirs des Autres, ne fait pas seulement dépendre – au sens thérapeutique – cette liberté du discours symbolique des autres, mais nourrit surtout un comportement névrotique qui est l'attente hésitante par excellence. Ou dans les termes de Jacques Lacan: «Ce biais amène à ne pas négliger la dimension transversale, à savoir, ce en quoi le sujet dans son désir a affaire à la manifestation de son être comme tel, à lui comme auteur possible de la coupure. En d'autres termes, la visée de l'analyste va ordinairement à la réduction de la position névrotique du désir, alors qu'elle devrait aller au dégagement de la position du désir comme tel, hors de son englement dans la dialectique particulière qui est celle du névrosé.»[26]

4 La réintégration psychanalytique dans l'analyse existentielle

La complexité de la position de Frankl face à la psychanalyse de Freud, impliquant polémique, ambiguïté et aussi une certaine reconnaissance dans le domaine pratique avec des transformations théoriques par rapport au refoulement et transfert spécialement, a déjà été retenue par Pascal Le Vaou à la fin de son livre «Une psychothérapie existentielle. *Les sources philosophiques de la logothérapie de Viktor E. Frankl*». De même, cet auteur très avisé a également signalé un prolongement possible de la position logo-thérapeutique par la psychanalyse de Jaques Lacan, basée sur le langage en tant que Logos avec une correction du biologisme naturaliste de Freud par un inconscient et sa vérité qui forment toujours un rapport à l'Autre qui est primordial.[27] Nous pouvons ainsi reprendre ces renseignements très importants sur les limites et la valeur de la psychanalyse chez Frankl en rappelant que l'atomisme psychologique sur fond d'énergétique de la Libido ou du Ça font de l'homme, pour lui, un appareil psychique proche d'un automate. Et même la nécessité de la sublimation personnelle et culturelle par d'autres objets que la satisfaction immédiate de la pulsion ne peut vraiment faire oublier qu'il s'agirait chez Freud, en fin de compte, d'un rationalisme anachronique et aveugle aux valeurs. Ce nihilisme impliquerait forcément un relativisme aligné sur une pensée mécaniste due à la psychologie associative, ce qui fait de ce rationalisme (voulant se baser uniquement sur des faits tangibles en dehors de toute anthropologie philosophique) une idéologie prisonnière du siècle des Lumières finalement. Cela implique pour le noétique aux yeux de Frankl une dévaluation injustifiable, car le spirituel de l'homme et son amour pour l'Autre approché comme un Toi concret n'est, pour la psychanalyse, qu'un épiphénomène avec cette autre conséquence encore que toute valeur ou idée peuvent être soupçonnées d'illusion ou d'infantilisme, ce qui renforcerait encore un certain cynisme répandu déjà dans la psychiatrie contemporaine depuis Kraepelin.[28] Et en plus on peut affirmer avec raison que tout nihilisme n'affirme jamais sa «métaphysique implicite» en faisant jouer telle ou telle science ontique de la nature contre la métaphysique ontologique pour n'«extraire

qu’une coupe d’un aspect particulier du monde» ce qui revient à «diaphragmer l’être».[29]

Si nous laissons de côté ici le dénigrement de la religion par Freud contre lequel Frankl va faire valoir une «religiosité inconsciente» qui serait plus répandue qu’on le croit,[30] nous revenons ainsi à notre débat sur l’inconscient dans sa dimension pulsionnelle et spirituelle pour vérifier notre interprétation de la communicablité trans-noétique par un rapport possible entre psychanalyse et logothérapie. D’abord, il faut retenir sur le plan thérapeutique et analytique général que déja`dans le premier ouvrage de Frankl «l’analyse existentielle n’est pas un ersatz des psychothérapies actuelles, mais doit être leur complément nécessaire. Bon nombre des découvertes de Freud gardent leur validité».[31] Une réponse pour une psychanalyse débarrassée de ses conditionnements historiques se trouve ensuite, selon Frankl, en tant que «l’essence de la psychanalyse» en «des mécanismes tels que le refoulement et le transfert», pour préciser maintenant qu’il s’agit pour ces deux aspects analytiques majeurs de «la médiation d’une compréhension de soi plus approfondie à travers d’une rencontre existentielle». De cette manière, il y a aussi déjà une transversalité noétique dans la psychanalyse, car le rapport à l’Autre – analyste ou thérapeute – qui fait avancer la compréhension du soi est finalement, pour Frankl, une rencontre concrète avec un autre Toi. Une telle interprétation du *transfert* garde le lien logothérapeutique entre compréhension et existentialité, ce qui fait que le principe freudien capital de «faire advenir à la conscience» le Ça implique «d’une manière authentique le véhicule» d’une telle rencontre existentielle. Ainsi, la fameuse devise de Freud: «Ou ça était je dois advenir» (*Wo Es war, soll Ich werden*), veut dire pour Frankl: «Je deviens Moi d’abord par Toi», et Frankl voudrait éviter à tout prix une «dégradation du Toi en Ça», autrement dit un homme réduit à «ses complexes et mécanismes» en fonction d’une «dynamique affective et son énergétique pulsionelle» qui font du thérapeute ou psychiatre un «technicien devant un tableau de commande».[32]

Quant au *principe de réalité* (*Realitätsprinuip*) chez Freud, Frankl reste sceptique, car il n’y perçoit qu’une «modification» du principe de plaisir (*Lustprinzip*) étant donné qu’il s’agirait simplement d’un retardement de plaisir assuré qui viendrait plus tard, si le bon objet se trouve.[33] Mais il faut voir néanmoins que Freud introduit par ce principe l’exigence d’une instance-tierce qui anticipe déjà toutes les discussions actuelles sur l’ altérité abordée par Frankl sous l’aspect d’un objet qui a une valeur en soi, sans être produit par le sujet. Ce que Frankl craint sans cesse c’est le «nivellement du monde» où celui-ci perdrait «sa dimension de profondeur, la réalité perd le relief de sa valeur», ce qui a comme corrélat que le biologisme et le sociologisme oublient «le spirituel objectif – le logos» avec chaque fois une tendance à la dévalorisation des valeurs.[34] Mais vouloir accuser la psychanalyse de fatalisme est erroné, car un tel reproche concerne plutôt les *archétypes* chez C.G. Jung pour avoir penché vers un «inconscient collectif». Et Frankl va même jusqu’à défendre expressément la psychanalyse dans ce contexte contre la fausse idée de pouvoir excuser les données de notre pulsion par une attitude fataliste: «Le fataliste s’excuse en invoquant les pulsions, l’inconscient et le Ça ; au service de ce fatalisme, il maltraîte et interprète mal la psychanalyse.»[35]

Que cette réinterprétation du freudisme chez Frankl se base sur une théorie de l’amour inspirée par la philosophie de dialogue chez Martin Buber et le théologien Hans Urs von Balthasar,[36] pose certainement quelques problèmes sur le plan épistémologique, si l’on veut rester d’abord dans une perspective plus phénoménologique de l’inconscient trans-noétique sans y introduire un élément métaphysique. Cependant, l’essentiel reste l’affirmation de base que la «spiritualité inconsciente est la source et la racine de tout ce qui est conscient», puisque ce conscient et l’esprit lui-même restent «porté par l’inconscient», y compris par «l’inconscient pulsionnel».[37] Ainsi, il est clair que, dans le cadre de la psychanalyse, le refoulement travaille

contre le devenir-conscient, mais grâce à *l’altérité* qui travaille le transfert et le contre-transfert, il y a justement déjà un *devenir* qui ne reste pas enfermé dans l’inconscient pulsionnel, mais s’ouvre à une transversalité noétique qui achève la communicabilité thérapeutique en tant que rencontre existentielle. Si l’on retient l’analyse de Frankl au sujet de sa dialectique noétique fondamentale de «tendre toujours vers le meilleur absolu» tout en admettant de ne pouvoir «atteindre que le meilleur relatif», il ressort de cette tension entre le meilleur absolu et le meilleur relatif la structure dynamique même du *Dasein* qui «se tient dans la tension entre l’étant et le ‘dû’». La nécessité existentielle de cette tension repose dans le fait originaire de l’analyse existentielle que «l’homme n’est pas là pour être (*zu sein*), mais pour devenir (*zu werden*)».[38] Par suite, un tel devenir est la loi générale de l’existence en tant que relationnalité pure sans substance, ce qui écarte précisément aussi la conception freudienne d’une libido-énergie ontique pour en faire, selon le langage de Lacan, un *désir* qui est un devenir sans satisfaction par un objet particulier de pulsion, car même chez Freud déjà il y a une multiplicité pulsionnelle qui ne peut pas être subsumée par une seule pulsion (*Trieb*). Mais Frankl veut éviter dans ce contexte surtout une universalisation de la position névrotique où l’effet de la jouissance est cherché directement sans passer par l’intentionnalité objective ouverte au transcendant d’abord: «Le plaisir doit être conséquence, mais il ne peut pas être un but. […] Le fait caractéristique de la névrose, le renversement de la conséquence en intention – un fait sur lequel la psychanalyse devait un jour ou l’autre se heurter.»[39]

Tout en réservant une certaine primauté des névroses noogènes pour un traitement logothérapeutique (c’est-à-dire par une approche des névroses correspondant aussi à une psychanalyse débarrassée du naturalisme du siècle précédent), nous pouvons retenir ici de notre comparaison que Frankl ne condamne pas le recours pratique à la psychanalyse dans un certain nombre des cas. Si des indications logothérapeutiques précises, mais limitées aussi, sont valables surtout pour toute question où le choix existentiel est au centre, et aussi pour les névroses phobiques et certaines névroses obsessionnelles où peut jouer l’injonction paradoxale et la déréflexion, une analyse psychodynamique n’est pourtant pas exclue. Les deux approches sont complémentaires, surtout si l’on retient le fait que les «névroses noogènes» représentent environ dix pourcent des patients, tout en admettant un climat social névrotisé plus large qui appelle aussi la logothérapie. Et même en admettant que les névroses traditionnelles disparaissent pour faire place à des troubles anxieux comme «troubles bipolaires», «troubles obsessionnels compulsifs», «identité diffuse» ou même „psychose oridinaire“[40], nous pouvons dire que les données dégagées auparavant pour une communicabilité trans-noétique qui tient compte aussi de la psychodynamique restent valables, puisque la psychanalyse et mêmes les approches de types cognitivo-comportementales ne sont plus hostiles à tout prix à une certaine reconnaissance de la liberté humaine et même aux valeurs religieuses ou du sens.[41] Par conséquent, nous pouvons retenir qu’entre Freud et Frankl se joue la question du rapport entre l’inconscient et la liberté, entre l’inconscient et le sujet sous forme de paradigme exemplaire de notre modernité, et après la destruction du sujet classique il ne peut pas y avoir un retour métaphysique à nouveau, mais il est possible de renouveler la problématique de ce rapport à partir du trans-noétique indiqué. Ce dernier ne suppose plus de substance au sens philosophique, comme nous l’avons vu, *mais reconnaît une relationnalité pure d’un devenir subjectif* où l’inconscient et le spirituel s’incrivent dans une exigence existentielle de la responsabilité sans sacrifier le désir-origine de l’homme compris comme un se-désirer en tenant compte de l’altérité des objets et situations. Cela se trouve confirmé par le constat que, même chez Freud, ce n’est pas toujours et surtout la pulsion qui est au départ d’une problématique d’un patient, mais sa *détresse* fondamentale qui dérive d’une détresse infantile traumatique (*Hilflosigkeit*) liée à toutes les angoisses existentielles qui en ressortent.[42]

Si l’on présente ce devenir anthropologique comme un croisement de la prise en compte de l’altérité

comme langage et existence, il faut faire intervenir les recherches lacaniennes sur les psychoses surtout, car le psychotique vit en effet un *manque* profond qui n’est pas seulement somatogène, comme chez Frankl, mais le manque de la médiation paternelle comme Loi symbolique.[43] Le Moi/Toi de Frankl dans la rencontre existentielle relève donc d’une structure plus fondamentale encore entre autonomie et hétéronomie, ou comme il dit aussi d’un rapport entre autonomie et dépendance qui relève biographiquement des vécus avec la mère et le père et leur non-médiation par le langage en tant que symboles et métaphores réalisée sous forme de forclusion d’un amour et d’une loi à jamais absents. L’opposition entre Frankl et Lacan concerne pourtant la différence dans la compréhension du logos primordial qui est liberté et transcendance de l’ego pour le premier, métonymie du signifiant toujours circulant pour le second, sans qu’il y ait une liberté donatrice du sens. Pour Lacan il n’existe pas, en d’autre termes, une identification définitive entre la pensée et le langage qui la précède à jamais comme système discursif, tandis que chez Frankl (où nous trouvons pourtant une non-identité entre le noétique et la conscience) le langage n’est pas un domaine ontologique spécifique à côté du spirituel. Le seul domaine où se dessine une sorte de présence absolue du langage chez Frankl concerne «nos plus intimes monologues» qui sont pour lui un «parler» avec Dieu vu comme «le partenaire» en dehors de toute problématique théiste ou athéiste. Car même si je m’adresse à «rien», c’est-à-dire en dehors de toute représentation d’une révélation divine, il y a «opérationnellement» dans le monologue intime un Autre face au Moi, même si je ne parle qu’à moi-même.[44] En ce sens, le langage (ou symbole) devient le lieu inconscient de «Dieu» chez Frankl, comme l’inconscient chez Lacan aussi peut libérer la place de Dieu dans cette perspective, à savoir que l’inconscient du discours ne peut jamais être exploité jusqu’au bout et implique ainsi une place vide et offerte à l’Autre absolu.[45]

Si Lacan a transformé le freudisme pour remplacer la base énergétique de la pulsion par le signifiant de la chaine symbolique du discours plus ancien que le sujet philosophique classique, il y a à ce moment une autre inscription de la psychanalyse dans l’épistémologie moderne. Ce n’est plus le champ des sciences de la nature qui gouverne la libido enchainée à la pulsion, mais sa substitution par le désir. On peut dire aussi que Lacan dégage la psychanalyse d’une conception psychologistique et organiciste pour mettre à la place d’une dimension économique de la décharge quantitative des pulsions une dialectique structurelle entre besoin, demande et désir. Et cette triade est proche d’une certaine communicabilité trans-noétique, puisque la réalisation de l’homme par le langage symbolique et imaginaire fait de lui un être qui parle (en tant que *parlêtre* et *lalangue*), ce qui a son analogie chez Frankl dans *l’être spirituel attiré par le sens*. Nous sommes donc loin, dans les deux cas, de l’idée freudienne que toute représentation soit une simple décharge libidineuse pour s’ouvrir plutôt à la question de l’être.[46]

Cette réouverture d’une dimension ontologique ainsi que du rapport peu travaillé en logothérapie entre transfert et langage pour le désir et le langage d’un côté et du sens et des valeurs d’autre part implique malgré la différence du statut du sujet classique chez Lacan et Frankl une notion comparable de l’*altérité*. Comme nous l’avons fait remarquer à propos du refoulement et du transfert interprétés par Frankl comme la possibilité d’une rencontre existentielle vraie entre le Moi et le Toi, l’Autre comme tierce, à savoir comme lieu de l’être même chez Lacan, intervient entre la pulsion et le noétique ou entre le désir et la satisfaction toujours incomplète comme pacte symbolique. Certes, chez Frankl, il y a par cette voie un auto-accomplissement par un objet réel,[47] tandis que chez Lacan le manque primordial du désir ne sera jamais comblé qu’imaginairement, à moins que le sujet reconnaisse sa «mort» symbolique comme sa «liberté» la plus grande même.[48] Mais dans les deux cas, le trans-noétique comme le trans-symbolique dessinent une reconnaissance possible d’autres humains ainsi que la possibilité d’une circulation du désir-sens grâce à l’Autre, ce qui permet qu’une vérité thérapeutique

devient réalisable. Autrement dit, entre un sens seulement pour moi et un désir qui est au départ le désir du désir de l’Autre en tant que fixation imaginaire et hystérique pour être reconnu, il y a un trans-noétique envisageable sous forme d’un *devenir* libre justement pour intégrer toutes les instances anthropologiques médiatisées par le langage – à savoir le sujet, le Ça, le Moi, l’idéal du Moi et le Surmoi en leur relation avec pulsion, besoin, demande, sens et valeur. Dans une telle perspective ce que Frankl dit déjà à son époque spécialement au sujet du Surmoi s’avère juste: «Si le Surmoi (Überich) est identifié à la conscience, il s’agit d’un réductionnisme éclatant et flagrant. Simplement, la psychanalyse moderne ne maintient plus depuis longtemps l’identification du Surmoi et de la conscience morale.»[49] Mais à ce moment il faut concéder aussi plus largement que tous les autres concepts fondamentaux de la psychanalyse ont connu un déplacement théorique considérable.[50]

S’il n’y a plus d’antécédence biologique pour Lacan, mais toujours un effet structural du symbolique inconscient sur le sujet, ou même *comme* sujet, la logothérapie peut ainsi intégrer aussi le refoulement/forclusion et le transfert/contre-transfert à l’intérieur d’un dialogue socratique en prêtant une attention accrue au rôle du *Dire* du patient en sa spécificité individuelle.[51] Il s’agit moins de détecter les mécanismes de défense comme dans le freudisme orthodoxe que de libérer la vérité du patient à travers ce qu’il dit en tant que tel avec des pauses, lapsus, phantaisies, rêves, projections, etc. Car ce *dit* est finalement moins important au niveau de la discursitivé objective ou narrativité biographique d’un sens que le *Dire* qui habite toute la manifestation trans-noétique du *par-venir* du patient à *sa* vérité en *se-disant*. La déréflexion ne concerne ici pas seulement l’hyper-réflexion névrotique ou obsessionnelle par exemple que plutôt l’engagement subjectif incompris aux mots, concepts et façons de parler (styles) pour les ouvrir à la vérité personnelle-inconsciente qui n’a pas encore trouvé son «objet». Si la logothérapie différencie entre le primat du logos en tant qu’inconscient noétique et sujet constituant du sens par et pour une conscience qui ne *produit* pas le sens mais le *reçoit* en tant qu’ «objectivité de l’objet», elle peut en plus apprendre de la psychanalyse de Lacan qu’aucun objet n’est donné en dehors du langage symbolisant et symptômale. Cela permet de nuancer un certain réalisme ontologique trop tributaire de Scheler chez Frankl pour tenir compte des discussions plus récentes tant en philosophie qu’en sciences humaines après le *lingustic turn* (tournant linguistique) sans l’absolutiser pour autant: «L’objet est recueilli dans le sujet – dans ce sujet conditionné au maximum. […] Cette conditionnalité extrême, à laquelle l’objet prend ainsi part [est] la conditionnalité de l’être-là et de l’être-tel, ainsi production et détermination, signifiant. […] Mais ainsi, même l’objectivité de l’objet est sacrifiée» aussi bien dans le psychologisme que le sociologisme.[52]

À travers un tel débat l’idée d’une apriorité ou d’un transcendantal hérités de la pensée antique et de Kant comme de Scheler chez Frankl a retrouvé également sa place dans la psychanalye de Lacan sous la forme apriorique du langage. La logothérapie n’est pas obligée de partager le structuralisme a-personnel ou anti-humaniste qui était à la base de cette primordialité inconsciente du langage chez Lacan dans la mesure où il conduit à une certaine évacuation du sujet à la suite du structuralisme de Ferdinand de Saussure et Claude Lévi-Strauss.[53] Mais on peut y saluer la présence d’un logos avec la référence à la parole subjective vraie et possible pour les Autres, ce qui englobe aussi une certaine responsabilité à l’égard de tout Toi: ne pas le figer dans son *Dit*, c’est-à-dire ses mots et phrases objectivants, mais écouter davantage son *Dire* comme une parole vive travaillée par le dévenir d’un vrai individuel. Si Freud a voulu saisir le symptôme par rapport à la pulsionnalité et le refoulement primaires et si Binswanger voit le *Dasein* névrotique et schizophrène comme une présence spécifique au monde originaire,[54] on peut saisir grâce à Lacan le rapport entre l’angoisse et l’Autre (Loi symbolique) comme une altération psychotique et perverse toujours possible.

À propos du trans-noétique en logothérapie nous pouvons retenir alors qu’il peut intégrer toutes ces approches dans la perspective d’une prise du sujet par une altérité où se joue le rapport de ce dernier à sa pulsion-désir et au monde-objet. Frankl conteste l’observation d’une «tendance primaire au plaisir» en fonction de «la tension vers les valeurs dans leur originalité», ce qui implique pour lui qu’il ne peut pas y avoir un insconscient «dans le dos» de l’inconscient spirituel.[55] Mais cela n’enlève pas pour autant la question phénoménologique et thérapeutique *comment* analyser concrètement la tension qui s’installe *entre* pulsion et valeur que Frankl resoud par un modèle d’«alimentation» et d’«utilisation» paraissant un peu trop mécanique. Certes, on ne peut évacuer phénoménologiquement non plus le «besoin de sens» et la «réalisation des valeurs» selon Frankl, même pas pendant une crise de sens où celui-ci paraît définitivement absent.[56] Par contre, on peut lire dans ce besoin et cette réalisation noétique toujours aussi un «manque à être» au sens lacanien, car la souffrance nous conduit vers ce manque tout en restant toujours pris par une auto-affection de la vie pleine – ce qui fait justement la violence immanente de notre se-souffrir: «Si les gens viennent nous trouver, c’est en général parce que ça ne marche pas au moment de payer comptant, de quoi qu’il s’agisse, du désir sexuel ou de l’action, au sens le plus simple du terme. C’est là-dedans que se pose la question de l’objet. Il est clair que si c’était simple pour l’objet, non seulement il ne serait pas difficile pour le sujet de faire face *comptant* à ses sentiments, mais, si vous me permettez ce jeu de mots, de l’objet il en serait plus souvent *content*, alors qu’il faut qu’il *s’en contente*, ce qui est tout différent.»[57]

(Endnotes)

1 Cf. aussi R. Kühn, *Logothérapie et phénoménologie. Contributions à la compréhension de l‘analyse existentielle de Viktor E. Frankl*, Paris, L‘Harmattan, 2015, p. 147sqq.
2 Cf. *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Berne, Huber 2005, p. 163sqq.
3 Cf. Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, Vienne, Deutike 1948, chap. III: „La relation manipulée et la confrontation de la rencontre“.
4 Cf. P.-L. Assoun, *Leçons psychanalytiques sur le transfert*, Paris, Anthropos, 2006; J. Lacan, *Le Séminaire VIII: Le transfert*, Paris, Seuil, 2001.
5 Voici quelques ouvrages pour souligner que dans la pensée française actuelle le *Désir* est au centre de l’interrogation philosophique et analytique: B. Baas, *Le désir. Parcours philsophiques dans les parages de J. Lacan*, Löwen, Peeters, 1992; R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 1999; R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin, 2013.
6 Cf. V.E. Frankl, *Le Dieu inconscient. Psychothérapie et religion*, Paris, InterEditions, 2012.
7 Cf. R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision – zugleich ein Beitrag zu Jacques Lacan*, Fribourg/Munich, Alber, 2015, p. 232sqq.
8 Cf. V.E. Frankl, *Der leidende Mensch*, chap. C II sur l’„Anthropomorphisme“.
9 Cf. *Le Séminaire. Livre VII: L´éthique de la psychanalyse (1959-1960),* Paris, Seuil, 1986.
10 *Raisons de vivre (The will of meaning)*, Genéve, Édition du Tricorne, 1993, postface; cf. aussi *Nos raisons de vivre*. À l’école de sens de la vie, Paris, InterÉditions, 2009.
11 Cf. „Phénoménologie et psychoanalyse“, in: P. Fédida et J. Schoote (dir.), *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Millon, 1991, p. 101-115; „Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie“ (1991), in: M. Henry, *De la subjectivité, tome II: Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 163–183.
12 Cf. *De l’Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965.
13 M. Henry, „Ricœur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie“, p. 183; cf. aussi A. Alvarado Cabellos, „Michel Henry et l’affectivité comme fondement de la psychè. Une confrontation avec *De l’Interprétation. Essai sur Freud*, de Paul Ricœur“, in: *Revue Internationale Michel Henry* 4 (2013), p. 185–206; N.M. Proença, „Inconscient et refoulement selon la phénoménologie de la vie“, in: Revue Internationale Michel Henry 7 (2016), p. 35–52.
14 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 16sqq.
15 Pour ces pratiques. cf. B. Fink, *Fundamentals of Psychoanalytic Technique: A Lacanian Approach for Practitioners*, New York, Norton & Company, 2007.
16 Cf. *Le Dieu inconscient*, p. 7sqq.
17 *Der leidende Mensch*, p. 208sq.
18 *Ibid*, p. 181.
19 *Ibid*., p. 235.
20 *Ibid*., p. 179.
21 Sur cette différenciation entre besoin, demande et désir cf. J. Lacan, *Le Séminaire livre VI: Le Désir et son interprétation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2013, p. 121sqq. et 515sqq.

22 *Der leidende Mensch*, p. 134sq.
23 *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985, p. 12; cf. aussi R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain-Paris-Walpole, Peeters, 2012, p. 55sqq.
24 Un rapprochement avec le *transpossible/transpassible* comme donnée fondamentale de l’existence selon la *Daseinsanalyse* reste possible; cf. H. Maldiney, *Penser l’homme et sa folie* (1991), Grenoble, Millon 2012, p. 263sqq.
25 Sur ce *mysterium iniquitatis* lié à une liberté radicale, cf. *Der leidende Mensch*, p, 156, note 65.
26 *Le Désir et son intérprétation*, p. 509.
27 Cf. R. Kühn, *Begehren und Sinn*, p. 211sqq. Lacan abandonne vers la fin de ses séminaires le structuralisme en faveur de *lalangue* corporelle qui, sous la forme du *sinthome*, devient une forme subjective de vivre le rapport au réel pour chacun; cf. J. Lacan, *Le Séminaire XXIII: Le sinthome*, Paris, Seuil 2005, p. 129sqq.
28 Cf. *Der leidende Mensch.*, p. 176sqq„ et aussi p. 187.
29 *Ibid*., p. 191.
30 Cf. V.E. Frankl, *Le Dieu inconscient*, p. 55sqq.; *Der leidende Mensch,* p. 216ssq., où les thèses de ce livre sont repris pour définir le rapport entre Dieu comme Transcendance absolue et modèle de l’homme à partir de l’idée de la sur-nature et sur-valeur de Dieu, tout en insistant que „la logothérapie doit être applicable à chaque malade, qu’il soit croyant ou incroyant“, ainsi que pour tout médecin.
31 Ärztliche Seelesorge, p. 24.
32 *Der leidende Mensch*, p. 182sq. et 187.
33 *Ibid*., p. 178, note 19.
34 *Ibid*., p. 177 et 192.
35 *Ibid*., p. 194.
36 Cf. *ibid*., 184.
37 *Logotherapie und Existenzanalyse*, Munich-Zurich, Kösel, 1987, p. 76; *Le Dieu inconscient*, p. 69sqq.
38 *Der leidende Mensch*, p. 186; cf. *ibid*., p. 197: „L’homme est un être qui décide – il décide à chaque instant, et ce sur quoi il décide à cet instant est: ce qu’il sera l’instant suivant.“
39 *Ibid*., p. 179.
40 Cfl. D. Delcourt, „Névrose et psychose. Diagnostic différentiel: la structure en question, approsche psychanalytique“, in: *l’en-je* 16 (2011), p. 129–142.
41 Cf. pour la discussion E. Roudinesco, *Pourquoi la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1999; J. Godebeski, *Le tout dernier enseignement de Lacan. Un renouvellement de la clinique?*, Paris, L’Harmattan, 2015.
42 Cf. J. Lacan, *Lé désir et son interpétation,* p. 27sq.
43 Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre III: Les psychoses* (1955–1956), Paris, Seuil, 1981; R. Lefort, *Naissance de l’Autre. Deux psychanalyses: Nadia (12 mois) et Marie Françoise (30 mois)*, Paris, Seuil 1980.
44 Cf. *Der leidende Mensch*, p. 219sq.
45 Cf. R. Kühn, *Diskurs und Religion. Der psychoanalytische Wahrheitszugang nach Jacques Lacan als religionsphilosophische Problematik*, Dresde, Text & Dialog, 2016, p. 194sqq.
46 Cf. F. Balmès, *Le nom, la loi, la voix,* Paris, Erès, 1997; *Ce que Lacan dit de l’être*, Paris, PUF, 1999.
47 Cf. *Der leidende Mensch,* p. 188: L’erreur du sociologisme par exemple „est de confondre objet et contenu: le contenu d’une connaissance est immanent à la conscience et soumis à la conditionnalité du sujet; l’objet d’une connaissance en revanche est transcendant à la conscience et n’est nullement soumis à la conditionnalité du sujet.“
48 Cf. J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, p. 463ff.
49 *Der leidende Mensch*, p. 191, note 21.
50 Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Seuil, 1973.
51 Cf. B. Fink, *Fundamentals of Psychoanalytic Technique*, p. 17sqq. et 63sqq.
52 V. E. Frankl, *Der leidende Mensch*, p.188; sur la critique du *sociologisme* cf. tout le chapitre p. 187–193, suivi par la *pathologie de l’esprit du temps* tel que l’attitude provisoire, le fatalisme, collectivisme et fanatisme, p. 193–198.
53 Cf. J.-M. Palmier, *Lacan. Le Symbolique et l’imaginaire*, Paris, Delarge, 1972, p. 127sqq.; Chr. Fierens, *Lecture d’un discours qui ne serait pas du semblant. Le Séminaire XVIII de Lacan*, Bruxelles, EME 2012, p. 183sqq.
54 Cf. aussi H. Maldiney, *Penser l’homme et la folie*, p. 63sqq. et 87sqq.
55 Cf. *Der leidende Mensch,* p. 179.
56 Cf. le chapitre „De la négation du sens à l’interpréation du sens“ dans *Der leidende Mensch*, p. 199–202.
57 J. Lacan, *Le désir et son interprétation*, p. 484.

Zum Autor

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn ist ein deutscher Philosoph auf den Gebieten der Phänomenologie, der psychologischen und philosophischen Anthropologie, Religionsphilosophie und Kulturphilosophie. Kühn ist ein Vertreter der von Michel Henry begründeten Lebensphänomenologie. An der Universität Wien war Kühn von 1990 bis 2002 als Universitätsdozent tätig.

Danach erhielt er Lehraufträge u. a. in Beirut, Nizza, Lissabon und Freiburg im Breisgau und ist hier aktuell Leiter der „Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie“. Aus der seit 1985 bestehenden Kooperation mit Michael Titze ist in Tuttlingen die Gründung eines Forschungskreises für Philosophie und Psychotherapie entstanden, in dem die Integration der Lebensphänomenologie Michel Henrys in die Tiefenpsychologie diskutiert wurde und woraus sich der Forschungskreis Lebensphänomenologie mit Seminaren in Berlin, Freiburg, Innsbruck und Chambéry (F) weiterentwickelt hat. Gemeinsam mit Frédéric Seyler gibt Kühn im Verlag Karl Alber seit 2005 die lebensphänomenologisch orientierte Reihe Seele, Existenz und Leben heraus. Im selben Verlag erscheint in der Herausgeberschaft von Jann E. Schlimme und Stefan Grätzel seit 2006 unter dem Titel psycho-logik ein Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur, das von R. Kühn und Karl Heinz Witte begründet wurde. Außerdem ist R. Kühn gegenwärtig Ausbilder und Supervisor innerhalb der Association des Logothérapeutes Francophones.

Kontakt: rw.kuehn@web.de
http://www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/cr/personen/dr-kuehn/